

# LA FILOSOFIA IN ITALIA

DOPO IL 1850

IV.

I NEOKANTIANI.

IV.

LA FINE DEL NEOKANTISMO ITALIANO

(GIUSEPPE TARANTINO E ALESSANDRO CHIAPPELLI).

I.

Un altro scolaro del Fiorentino è Giuseppe Tarantino (n. a Gravina nel 1857), dal 1901 professore di Filosofia morale nella Università di Pisa: scrittore non molto fecondo di saggi, in cui però la dottrina neokantiana, esposta con grande chiarezza, è ridotta entro i brevi limiti della sua modesta posizione speculativa tra il positivismo naturalistico e le esigenze critiche della gnoseologia e della morale (1). In lui non incontri, se non di rado e fuggevolmente, le grosse questioni, in cui, quasi a dispetto delle proprie opinioni e della propria mentalità, si compiace così spesso d'intrigarsi il Masci; nè la indifferente e quasi scettica contemplazione delle grandiose costruzioni metafisiche apparse nella storia, in cui pur si travagliava la curiosità indagatrice del Tocco. Il neokantismo qui volge le spalle alla filosofia classica e si chiude, con tutta l'anima dello scrittore, nei problemi suoi, trattati nel tono dimesso che si confà alle questioni secondarie. Giacchè quelle sostanziali, e di gnoseologia e di morale e di metafisica, anche quando paia altrimenti, sfuggono all'occhio del

---

(1) Ha pubblicato: *Saggi filosofici*, Napoli, Morano, 1885 (parecchi di questi saggi avevano visto prima la luce nel *Giornale napoletano* del Fiorentino); *G. Locke*, studio storico, nella *Riv. di filos. scient.* del sett. 1886; *Saggio sul criticismo e sull'associazionismo di D. Hume*, Napoli, Morano, 1887; *Saggio sulla volontà*, Napoli, 1897; *Saggio sulle idee morali e politiche di T. Hobbes*, Napoli, Giannini, 1900; *Il problema della morale di fronte al positivismo ed alla metafisica*, prolusione, Pisa, Valenti, 1901; *Il principio dell'etica e la crisi morale contemporanea*, Napoli, 1904 (estr. dagli *Atti della R. Acc. delle sc. mor. e pol. di Napoli*).

Tarantino ove egli non le metta deliberatamente da parte. Giacchè, trattando di gnoseologia e di morale ci tiene bensì a distinguere il punto di vista psicologico dal punto di vista critico kantiano; ma la sua mente è trascinata a risolverne i problemi in conformità ai criterii e ai concetti delle scienze naturali. Sì che la dichiarata distinzione rimane quasi del tutto verbale, e nel pensiero dello scrittore gnoseologia e morale diventano capitoli di una psicologia, che è scienza antropologica o biologica, e meramente naturale; e le sole questioni, a cui vien circoscritto l'ambito della filosofia, perdono ogni carattere fondamentale e privilegiato rispetto a tutte le altre questioni scientifiche. Ossia la filosofia si può dire che venga abolita nella sua dignità e nel suo essere proprio, e si confonde con tutte le discipline particolari.

Uno dei primi lavori del Tarantino è una recensione della teorica della sensazione esposta dal neokantiano Riehl nel suo *Philosophische Kriticismus* (opera che era piaciuta molto anche al Fiorentino). Secondo il Riehl, Kant aveva avuto torto a considerare la sensazione come semplice materia della conoscenza, laddove nella sensazione stessa ha luogo già quella cooperazione del soggetto con l'oggetto, che, secondo il kantismo, genera il conoscere. Anche nella sensazione infatti interviene l'attività del soggetto; anch'essa presuppone, come sua condizione indispensabile, la coscienza o attività originaria del soggetto senziente, senza la quale lo stimolo non potrebbe da sè far nascere nessuna forma d'impressione sensibile. Quest'attività originaria, avverte il Tarantino, somiglia al sentimento fondamentale del Rosmini, che è anch'esso la condizione della sensazione: « ma tale sentimento pel filosofo italiano è uno stato ipotetico, uno stato che precede la vita reale della psiche, venendo esso meno del tutto quando il soggetto senziente entra in attività, poichè allora già siamo nel campo delle sensazioni specifiche. Sicchè non è nulla di reale!... Dal Riehl invece questo stato originario viene determinato come una condizione in cui realmente si trova il soggetto senziente sin dal primo momento della sua vita extrauterina. Onde possiamo caratterizzarlo come reale e psicologico in opposizione ai caratteri di ipotetico e logico nella dottrina del Rosmini e della Scuola dell'Identità » (1). Il Rosmini parte da un « Primo logico »; il Riehl « si fonda su dati positivi e fisiologici » (2) perchè

(1) *Saggi filosofici*, pp. 11-12.

(2) Questa maniera d'intendere il sentimento fondamentale rosminiano non mi pare esatta; ma non è il caso qui di discuterla.

questo stato originario, che per lui sarebbe l'apriori di ogni sensazione particolare, non è altro che lo stato normale della sensibilità determinato p. e. dalla reazione opposta dal muscolo vivente, con le sue contrazioni, all'azione su esso esercitata costantemente dall'atmosfera; e in generale « quello stato fisiologico e normale d'azione e reazione originariamente stabilitosi fra gli agenti esterni e l'attività nervosa e muscolare; il quale stato accompagna permanentemente la nostra vita sensibile, con la funzione d'essere la condizione del prodursi della sensazione, e della continuità d'essa ». E la sensazione particolare è sempre una variazione di questa sensibilità originaria e costante. Ora, come in ogni giudizio c'è una rappresentazione appercipiente anticipata, onde si percepisce la rappresentazione nuova, il processo della sensazione, in cui lo stato normale originario è affatto analogo a qualsiasi rappresentazione appercipiente, è già esso stesso un vero e proprio giudizio, di cui lo stato normale viene ad essere la forma a priori. E come il giudizio kantiano è la sintesi della soggettività delle categorie con l'oggettività del materiale sensibile, così questa sensazione differenziatrice dello stato originario dei sensi è il risultato di un processo composto: dell'attività soggettiva che dà il tono della sensazione, e dell'attività oggettiva che dà il contenuto.

E il Tarantino, compiacendosi che per tal modo la dottrina kantiana venga saldamente a impiantarsi nella psicologia sperimentale e nella fisiologia, commenta interpretando: « La sensazione dunque è il punto in cui l'attività del soggetto s'incontra in quella dell'oggetto, ed esprime il passaggio dal non-Io all'Io, dal mondo della materia a quello dello spirito. Tale passaggio è misterioso, impenetrabile: come misterioso e impenetrabile è il passaggio dalla vita alla morte, dalla morte alla vita, dalla materia inorganica all'organica. Il fenomeno del pensiero, la trasformazione di un moto inconscio in coscienza, è un fenomeno del tutto simile a quello che riguarda la trasformazione di elementi inorganici in organismo. Ci troviamo da una sfera all'altra sbalzati bruscamente, senza conoscere il termine di passaggio. E l'impossibilità di trovar questo termine medio dipende dalla limitatezza della nostra esperienza, la quale incomincia coll'apparire della sensazione; e quando questa s'è presentata alla coscienza, il processo di trasformazione è già avvenuto » (1). Ancora: « Con l'interpretazione della sensazione come processo dop-

(1) Pagg. 23-24.

pio, come doppia relazione, ci pare d'aver trovato il termine di conciliazione delle due opposte correnti filosofiche, l'idealismo puro e il realismo puro. Quello parte dal puro pensiero, che considera come l'unica attività originaria, e da esso vuole ricavar l'oggetto; questo fa il cammino inverso. Ma e l'uno e l'altro fanno opera vana. Per riuscire a qualche cosa, secondo noi, bisogna partire da un punto che comprenda entrambi, soggetto ed oggetto. E questo punto è la sensazione considerata come il prodotto di due fattori, l'attività psichica e il moto esterno. La sensazione quindi sarebbe quel termine, in cui il soggetto e l'oggetto si compenetrano » (1).

Che si riesca così a qualche cosa è, di certo, molto contestabile; perchè, dato che la così detta attività psichica sia veramente tale, resta sempre da dimostrare che, oltre quest'attività che noi sperimentiamo direttamente, ci sia quel tale moto esterno, che noi conosciamo attraverso la stessa attività psichica. Ma questa, infine, sarebbe la stessa illusione di Kant, quando escogitava una materia del conoscere come antecedente alla forma. Se non che, in qual modo potrà intendersi come psichica e soggettiva un'attività, che è essa stessa il risultato di un processo egualmente composto come la sensazione? Giacchè l'attività psichica in tanto si regge nella concezione gnoseologica del Riehl e del Tarantino, in quanto è il puro fattore soggettivo del processo conoscitivo della sensazione per sè insufficiente, senza il concorso degli stimoli esterni, a generare la sensazione: ossia l'attività psichica entra nella sensazione come pura forma di essa; e come tale può dirsi psichica, soggettiva, e può considerarsi come Io di contro al non-Io. Ma, viceversa, quest'attività psichica, in grazia della psicologia e della fisiologia, non è punto forma pura: essendo il senso della reazione costante dell'organo sensitivo all'azione costante del suo stimolo correlativo; ond'è forma relativamente alle ulteriori sensazioni speciali, ma essa stessa è già forma e contenuto, e cioè sensazione che presuppone a sua volta una forma. E se non è mera attività psichica la sensazione perchè risultato di due fattori, non può essere attività psichica questo tono di sensazione, che è già una sensazione con un suo contenuto determinato dalla condizione degli organi in rapporto ai loro stimoli continui. In altri termini, è un equivoco che la teoria riehliana possa risolvere il problema gnoseologico dell'idealismo e del realismo; poichè essa muove con la sua sensazione da un punto in cui il pro-

---

(1) Pagg. 32-33.

blema è già sorpassato, e quel passaggio misterioso, di cui parla il Tarantino, dall'oggetto al soggetto, dalla materia allo spirito, è avvenuto da un pezzo.

Risalendo oltre la sensazione originaria determinata a mo' del Riehl, noi passiamo, pare al Tarantino, dai « dati positivi e fisiologici » alle ipotesi astratte e meramente logiche: e però egli si ferma lì. Ma, fermandosi a quel punto, e per questa stessa sua preoccupazione di non allontanarsi dai dati positivi, egli è già fuori del genuino kantismo, e s'è abbracciato con quell'empirismo prekantiano che è puro realismo ingenuo, anche quando creda di conciliare il realismo con l'idealismo. Il kantismo (bisognerà ancora ripeterlo) è estetica trascendentale e logica trascendentale: in generale filosofia trascendentale, e però critica, cioè ricostruzione di quelli che il Tarantino dice dati positivi. I quali sono il conosciuto; laddove quel che studia il kantismo è lo stesso atto del conoscere, che rende possibile il conosciuto. Senza questa distinzione del conoscere, che è atto, e del conosciuto, che è fatto, non si può parlare di valore della cognizione, nè di critica della conoscenza e di tutti i problemi inaugurati da Kant nella filosofia moderna, che è questo studio della genesi ideale del mondo che lo spirito si trova innanzi. Certo, ci si può rifiutare di passare dai dati positivi alle ipotesi astratte, come lo struzzo si dice che ami sottrarsi alla vista del cacciatore, nascondendo il capo sotto l'ala. Ma il problema kantiano resta intatto: e quando, a modo vostro e con la vostra teoria della sensazione avete fatte le parti giuste tra realismo e idealismo, Kant potrà chiedervi sempre la giustificazione della vostra fisiologia, e mettere in forse la legittimità della cognizione onde affermate quell'azione dell'atmosfera sui muscoli e quella reazione dei muscoli sull'atmosfera, che sarebbe uno degli antecedenti necessari e costanti della coscienza.

Il non essersi reso conto di questo carattere specifico del criticismo è il segno più evidente del carattere empirista del neokantismo: il quale, pure opponendosi al dommatismo positivista e appellandosi alla necessità dimostrata da Kant di una forma sintetica e ordinatrice dell'esperienza, è condotto sempre dalla sua logica interna a ridurre questa forma a qualche cosa di aposteriori, ricacciando sempre più indietro il molesto problema insolubile da un punto di vista non trascendentale. Nel Tarantino questo kantismo apparente e reale positivismo raggiunge la sua forma più schietta, e il neokantismo perviene a quella dissoluzione interna, a cui era destinato. Una polemica significativa a questo riguardo fu dibattuta nel 1880 tra il Tarantino e il Chiappelli intorno

alle relazioni della psicologia sperimentale tedesca ed inglese col Kant (1). Il Chiappelli, pur convenendo col Tarantino « che la tendenza della filosofia contemporanea, sopra tutto in Germania, concorda col kantismo, non solo nel proporsi come problema fondamentale la critica della conoscenza, del suo valore, dei suoi limiti, ma anche nel modo con cui cerca di risolverlo, cioè negli elementi che si riconoscono necessari a costituire l'esperienza », faceva qualche eccezione contro la tesi che lo spirito kantiano regga anche la gnoseologia dello Spencer. Pel Tarantino invece nella psicologia biologica dello scrittore inglese trovavano la loro adeguata soluzione tutte le difficoltà che, movendo dai criterii kantiani, incontravano le scuole psicologiche tedesche a dare una teoria scientifica soddisfacente della idea dello spazio. « Lo Spencer fonda la sua dottrina non sulla associazione sola, ma principalmente sull'evoluzione e sull'eredità: per guisa che, colmando le lacune dell'empirismo genetico, concilia questa dottrina con l'intuizionismo della scuola nativista, e dà al kantismo nella questione dello spazio un fondamento più valido di quello che non valessero a dargli i nativisti stessi. Infatti egli ammette le preformazioni anatomiche e fisiologiche dei nativisti, ma le considera non come originarie, bensì come venutesi svolgendo mercè l'esperienza nel corso dell'evoluzione e fissate dall'eredità..... Per la qualcosa più razionale di tutte a noi si presenta la dottrina dello Spencer, come quella che in sé le due opposte scuole precedenti abbraccia. Essa c'insegna, che le nozioni spaziali sono state acquistate in grazia d'un lento e lungo sviluppo dell'esperienza mercè l'associazione, come vogliono i seguaci della scuola genetica. Ma l'attitudine contratta degli organi è stata consolidata e resa permanente mercè l'eredità, di guisa che i discendenti non hanno bisogno di rifare il lungo lavoro dei predecessori. Per lo che se quelle nozioni per i padri furono mediate (scuola genetica), per i figli diventano immediate (scuola nativista). Ecco risolta la questione, eliminate le difficoltà, conciliate le dottrine le più opposte, e dato al kantismo un fondamento scientifico » (2). Bisogna distin-

---

(1) Vedi, nei *Saggi filosofici* del TARANTINO, i due scritti: *Kant e la filosofia contemporanea* e *Kant e Spencer* (già pubbl. nel *Giorn. napoletano*); e del CHIAPPELLI, un articolo pubblicato nel *Giorn. napoletano* del nov. 1880: *Kant e la psicologia contemporanea*, e un altro: *Nuove osservazioni sulle attinenze fra il criticismo kantiano e la psicologia inglese e tedesca* in *Fil. sc. ital.*, 1885, e rist. nel vol. *Dalla critica al nuovo idealismo*, Torino, Bocca, 1910.

(2) *Saggi*, pp. 89-90.

guere lo « stato presente » del nostro spirito e « il processo, mercè cui la psiche umana è pervenuta alle condizioni presenti »: e ciò non solo per lo spazio, perchè « questa quistione speciale si connette col problema generale dell'apriori » (1). Kant ha fatto benissimo a considerare l'apriori come forma pura; ma la psicologia evoluzionista compie Kant e fa vivere il suo spirito d'una vita più rigogliosa ricostruendo il processo onde s'è costituita la psiche umana nelle sue condizioni presenti.

E pure, inneggiando a Kant, affermando che oggi (2) « la filosofia s'aggira in quel campo, in cui la restrinse e la limitò l'autore della Critica della Ragion Pura » e rivendicando a lui la gloria di avere, molto prima dei positivisti, distrutto la metafisica, il Tarantino non dubita di scrivere in prova del sempre crescente predominio dello spirito kantiano, che « tutti i problemi filosofici vengono considerati sempre in relazione al nostro conoscere »: non avvertendo che, veramente, quel tale processo, in cui la psiche (almeno quella attuale, dotata di quelle tali forme a priori, onde si rende possibile l'esperienza o il conoscere) è ancora da nascere, non può essere se non qualche cosa di concepito al di fuori di ogni relazione col nostro conoscere, e appartenente forse a quella metafisica, che Kant distrusse con la sua critica.

Il Tarantino è persuaso che « Kant parlò delle sue forme, come di qualche cosa d'ideale, perchè la fisiologia e la biologia non gli venivano in soccorso »; e che « oggi col sussidio di queste scienze veniamo a farci un'idea chiara e precisa della divinazione kantiana » (3). Infatti, « per rispondere veramente con precisione » a chi domanda che cosa sia l'attività originaria attribuita da Kant alla psiche, « bisognerebbe poter determinare che cosa sia questo soggetto senziente, questa psiche. Ma eccoci su d'un suolo che brucia, eccoci dinanzi ad un profondo enigma, intorno al quale invano per migliaia d'anni s'è affannato lo spirito filosofico, e chi sa per quant'altre serie di migliaia d'anni indarno si affaticherà. Iside qui è avvolta in sette veli, e non permette che se ne squarci alcuno ». E fin qui Kant si potrebbe dir rispettato. Ma il Tarantino continua: « Checchè si dica di questa psiche, sia o no essa una sostanza a sè, sia una monade indipendente o una funzione dell'organismo, certo è che per manifestarsi ha bisogno del processo nervoso, del quale

(1) Pagg. 91-2.

(2) Cioè, nel 1880.

(3) Pag. 117.

quindi è mestieri tener conto ogni qual volta si vorrà d'essa scientificamente parlare » (1). E qui Kant è messo alla porta, e si finisce col dire che la sua attività originaria dello spirito « non è altro che la funzione che si sviluppa nei nervi e nei centri nervosi, la quale funzione è uno degli antecedenti indispensabili della possibilità della rappresentazione, dell'esperienza », e che « può benissimo essere un prodotto di questa monade spirituale; ma non se ne può scientificamente affermare nulla, perchè non possiamo uscire dal campo dei fenomeni, come vuole Kant e con lui vogliono tutti gl'inglesi ». Perchè, se è vero che la scienza del reale empirico è per Kant scienza di fenomeni, è falso che per Kant i fenomeni siano soltanto quelli spaziali, sì che una psicologia non possa essere scientifica se non in quanto si considera nelle sue concomitanze fisiologiche e nelle sue basi anatomiche (dove non è!): che anzi i fenomeni psicologici per Kant sono investiti soltanto dalla forma del tempo. E quel che è più, e che solo importa in questo caso, trattandosi di rispondere a chi domandi che cosa sia l'attività originaria dello spirito, la scienza dei fenomeni, e spaziali e temporali, in tanto ha valore per Kant in quanto ha valore prima di lei la critica, che non è scienza dei fenomeni, ma del fenomeno, ossia dell'atto, per cui vi sono fenomeni, e che non si può colpire (per la contraddizione che nol consente) rimanendo nel campo stesso dei fenomeni. Onde, kantianamente parlando, non è scientifico considerare l'attività originaria come funzione di una inconoscibile monade, sottratta alle condizioni di ogni possibile esperienza, ma non sarà nè anche scientifico considerarla come la funzione di un sistema nervoso, che, come ogni altro fenomeno, nel campo gnoseologico (non fisiologico, nè psicologico) presuppone anch'essa quella funzione a priori dell'attività spirituale appercettiva.

Quando il Tarantino si contenta del fenomeno, come l'intende lo Spencer, come « modo di reazione dell'attività nervosa sull'agente esterno, cioè, con altre parole, il modo con cui l'attività originaria psichica accoglie il materiale esterno », e crede di poter concludere che « l'apriori della scuola inglese non è altro che la traduzione in linguaggio fisiologico della forma kantiana », tutto il criticismo è sacrificato all'empirismo di coloro che non sospettano, oltre quel reale che si conosce, quell'attività realissima per cui è dato parlare di questo reale conosciuto: e che insomma non vedono

---

(1) Pag. 116

altro reale che quello che è opposto allo spirito, e quindi non può essere spirito.

Nessuna meraviglia pertanto che il Tarantino non riuscisse a rendersi conto di certa, veramente ingiustificabile, avversione di altri neokantiani, disposti come lui ad ammettere la possibilità di una deduzione della psicologia nativista o della genetica dal criticismo kantiano, contro il positivismo. « Eppure », diceva il Tarantino, « non c'è una parola più innocua di questa, quando le si voglia attribuire il suo vero significato. Il positivismo non è un sistema, ma un metodo. Se lo s'intende non nel senso comtiano, che Spencer rigetta, bensì nel senso che la costruzione sistematica debba tener dietro all'analisi dei fatti, nessuno certo lo ripudierà. La scuola evoluzionista è eminentemente sistematica, essa parte da un'ipotesi, che non è ancora dimostrata, ma a cui i fatti hanno dato appiglio, in modo che essa è molto lontana dal positivismo di Comte... La filosofia è per un certo rispetto la composizione in una vasta sintesi dei risultati ultimi delle scienze particolari, in modo che col variare di queste si muta anche l'intuizione filosofica: tale è appunto il concetto, che di questa scienza ha l'evoluzionismo spenceriano. Ed io, che ritengo gran parte di vero esservi nel kantismo, faccio buon viso alla dottrina dello Spencer, che si sforza di compierlo e di dargli un fondamento reale in alcune parti » (1). Per un certo rispetto, si badi; perchè il Tarantino, come tutti i neokantiani, non abbandona la veduta semikantiana della filosofia come scienza delle attività dello spirito; e altrove la definirà da quest'altro rispetto: ma in realtà, concepite le stesse attività dello spirito come risultato della universale evoluzione, è chiaro che il secondo concetto viene assorbito necessariamente nel primo; e che il concetto fondamentale della filosofia accolto dal Tarantino rimane quello appunto del positivismo.

E, posto questo concetto, il Tarantino potrà qua e là esitare e tentennare, ma non potrà uscire dalle strette del positivismo. In un saggio di *Teorica della percezione* egli si propone il problema della realtà indipendente da noi e causa della nostra sensazione; e nota che « tutti gli argomenti, che si possono addurre in sostegno di questa realtà obbiettiva, sono argomenti indiretti, che si riducono a questo: sento il bisogno di pensare una causa delle sensazioni e dello sviluppo della mia coscienza ». E ragiona così: se

(1) Pagg. 122-5.

l'affermazione di una realtà oggettiva dipende da un bisogno nostro, chi ci assicura della legittimità di questo bisogno? Chi ci assicura che la realtà non sia un inganno, come un sogno, dal quale ci sveglieremo « quando saran mutate quelle condizioni organiche, che ora chiamiamo normali » (1)? La realtà oggettiva si potrà dunque considerare come un postulato della nostra ragione, impostoci dal principio di causa, che è una forma logica, una nostra categoria, il cui valore non può estendersi al di là del soggetto. Tutte le categorie, infatti, « sono funzioni del soggetto senziente e relative alla sua natura, alla sua costituzione. Per modo che, se noi fossimo diversamente costituiti, se in noi diverse fossero le condizioni del sentire e del pensare, diverse sarebbero quelle forme, e diversamente ci apparirebbe l'insieme di quegli elementi esterni, che determinano lo sviluppo del nostro mondo psichico. Oggi, nello stato in cui si è, sentiamo il bisogno di pensare ad una sostanza, ad una causalità ecc.: non possiamo rappresentarci un fenomeno fuori del tempo o fuori dello spazio, nè siamo capaci di concepire il sorgere dal nulla come il ritorno di qualche cosa nel nulla. Ma supponiamo, che le condizioni subiettive mutino, che i centri nervosi si vadano trasformando in modo da funzionare diversamente, che si rompa la continuità o l'unità del processo nervoso; allora anche il modo di comprendere e di concepire la realtà obiettiva si muterà » (2). Dove mi par facile scorgere che le categorie (di cui si parla come di funzioni soggettive, per le quali non sia dato cercare se abbiano o no corrispondenza nell'oggetto), non fanno parte del soggetto che si sente, nella sua inalienabile intimità e aseità, contrapposto a tutto il mondo dei suoi oggetti, e contingenti perchè a lui opposti; sibbene di questo mondo che, come contingente, è e potrebbe non essere; o, che è lo stesso, è così e potrebbe essere altrimenti. Perchè sono le categorie costitutive, non del soggetto nel senso kantiano, trascendentale, ma del soggetto empirico, ossia della psiche umana, occupante un posto, e solo un posto, nella gerarchia delle forme naturali. E però, dopo avere dalla natura soggettiva (e doveva dire: oggettiva) delle forme categoriche dedotta l'impossibilità del cercare se abbiano una corrispondenza nell'oggetto in sè, il Tarantino è tratto a confessare: « Inclineremmo a credere che quelle forme siano anche forme della realtà, perchè noi

---

(1) *Saggi*, p. 171.

(2) *Saggi*, pp. 197-8.

in fin dei conti siamo parte di questa natura, e formiamo con essa un tutto; ma non possiamo nulla affermare » (1). Pensiero oscuro, che contiene implicitamente la negazione dello spirito nella natura, dommaticamente affermata come qualche cosa di ben fondato indipendentemente dall'attività conoscitiva dello spirito. Che è la visione naturalistica immanente in ogni forma di empirismo anti e prekantiano. Onde la relatività della conoscenza è negata nell'atto stesso con cui s'afferma (2).

Altrove egli si trova faccia a faccia innanzi al problema dell'origine della coscienza (3): problema che nasce soltanto e deve nascere per l'evoluzionista, in quanto la sua realtà è natura, nel cui seno la coscienza è un grado della scala evolutiva; ma che l'evoluzionista, com'è ovvio, non potrà mai risolvere poichè il problema è assurdo, se per coscienza s'intende quello che gli stessi evoluzionisti son costretti in fine ad intendere: l'attività del *Bewusstsein*, e non già il suo prodotto, in cui la coscienza s'annulla continuamente. Giacchè solo i prodotti (astratti) della coscienza, le singole rappresentazioni sono nel tempo; ma la coscienza, essa stessa, trascende il tempo, e non può avere quindi un'origine, come le cose che prima non sono e poi sono. Il Tarantino, dunque, si propone anche lui il problema nella sua forma più cruda, come nasce dall'intuizione naturalistica: come si passa dall'inconscio al conscio? S'accorge subito che « una delle ragioni capitali, per cui non è stato possibile trovare il termine medio del passaggio..... sta nell'aver messo tra l'uno e l'altro un abisso profondo », e afferma che « per riuscire nell'intento, quindi, è necessario ridurre il loro divario a differenza di grado, e considerare la coscienza nè come assolutamente originaria e sostanziale nè come esclusivamente derivata, bensì come qualche cosa di originario e derivato

(1) *Saggi*, p. 199.

(2) Cfr. *Teorica delle idee*, in *Saggi*, p. 268: « Il bisogno nostro è di pensare che questi elementi puri del pensiero, queste unità, sotto cui comprendiamo la molteplicità dei fenomeni, siano anche forme della realtà, che Spirito e Natura siano tutt'uno, che le leggi dell'uno siano anche le leggi dell'altra; ma dove sta il ponte, che unisce i due mondi...? »; (p. 269): « In breve, noi partiamo dal convincimento, che la esigenza logica non ci dà il dritto a passare all'esistenza ontologica; e che quindi se, da una parte, sentiamo il bisogno di pensare come identici nella loro essenza lo Spirito e la Natura, l'Idea e la Materia, non ci sentiamo abilitati però » ecc. È sempre quella natura materiale presupposta come la realtà in sé, con la conseguente esigenza di ricomprendervi lo stesso spirito.

(3) Nello scritto *L'inconscio e la coscienza*: *Saggi*, pp. 273 ss.

nel medesimo tempo, d'originario come attività iniziale, di derivato come attività in atto » (1); d'originario come potenza, di derivato come atto. Concetto oscuro, che il Tarantino raccosta a quello del Leibniz dello sviluppo della monade secondo il principio di continuità e quello degl'indiscernibili; concetto, che dice di accettare correggendolo in parte, ma in realtà mutandolo profondamente. Giacchè, secondo lui, « l'errore capitale del Leibniz sta nell'aver isolata la monade, nell'aver negata la reciprocità d'azione tra le forze » (2) — che più tardi invece l'Herbart sentì la necessità d'introdurre nel monadismo per spiegare la rappresentazione e la coscienza. Ma il reale di Herbart è, o vuol essere (3) ancora qualche cosa di spirituale; laddove della potenza della coscienza nell'inconscio nel Tarantino non resta che... l'assenza. « Nel mondo tutto è forza, tanto nel fisico quanto in quello della psiche. Intendo per inconscio la forza in sè; per conscio la forza fuori di sè, e che si rivela a se stessa. Così concepita la cosa, il problema s'allarga... Ciò che è problema psichico si muta in problema cosmico; perchè l'inconscio, inteso in questo senso, diventa una proprietà di tutta la natura » (286-7). La quale natura non è più qui il leibniziano sistema di monadi spirituali, ma la stessa natura fisica: onde tra forza in sè e forza che si rivela a se stessa il divario, negato come divario qualitativo, risorge con tutte le sue difficoltà. Se tra l'inconscio e il conscio ci fosse una mera differenza di grado, il primo sarebbe già un grado, per quanto basso, di coscienza, e dovrebbe essere già, essenzialmente, forza rappresentativa, come è la monade leibniziana. E la coscienza, nel senso più lato, dovrebbe essere concepita, metafisicamente, come qualche cosa di originario. Pel Tarantino, al contrario, essa è per sua natura un risultato delle funzioni del sistema nervoso, e la sua unità va ricondotta all'unità e identità del processo fisiologico. Onde in realtà, se la *lex continui* e il principio degl'indiscernibili servono a Leibniz per accordare con l'esperienza una concezione spiritualistica dell'universo, al Tarantino porgono il modo di fermarsi in una visione naturalistica. — La quale è pure nello spirito dei due saggi storici di lui su Locke (1886) e su Hume (1887); dove si indagano le benemeritenze dei due filosofi inglesi come ini-

(1) Pagg. 285-6.

(2) Pagg. 296-7.

(3) In realtà non è, senza la *zufällige Ansicht*, che, per essere *zufällige*, non si può ritenere una determinazione essenziale del reale.

ziatori del criticismo, inteso unicamente come dimostrazione della impossibilità della metafisica; e Hume è messo al di sopra di Kant per avere con l'associazionismo rintracciato l'origine di quel che per Kant è dato.

Un concetto più alto dello spirito pare essersi formato più tardi nel Tarantino, se si considera il cenno sulla natura dell'Io con cui si conchiude il suo *Saggio sulla volontà* (1897). Dove si dice: « La proprietà fondamentale del fatto psichico è d'esser cosciente. Or donde vien fuori questa meravigliosa scintilla, che si chiama coscienza? Tutte le spiegazioni date non hanno valore scientifico. O s'avvolgono in una petizione di principio, o sono determinazione... delle condizioni obiettive, che accompagnano il nascimento di essa. La coscienza è proprietà primordiale ed irriducibile dello stato psichico, come il movimento è proprietà originaria dell'atomo materiale. Per effetto di quel carattere, lo stato psichico viene a differenziarsi da tutti gli altri fenomeni, acquista una personalità tutta sua, e ci fa pensare che debba scaturire sostanzialmente da una sorgente, che non sia nessuna delle forze fisico-chimiche dell'organismo. Questa sorgente chiamiamo forza psichica » (p. 119). L'origine di questa forza psichica, come quella delle forze fisico-chimiche si sottrae a ogni indagine della mente umana; la quale per altro, per la sua soggettiva esigenza dell'unità e per potersi spiegare il concorso di tutte le forze nei fenomeni psichici, non può non pensare in fondo a tutte le forze un'unità sostanziale, un essere unico primordiale, « che per gradi continui ed ascendenti si evolve attraverso le varie manifestazioni della natura, attraverso le tre sfere di fenomeni meccanici, biologici e psichici » (125).

Ma, chi ben guardi, questa forza psichica, punto di partenza del processo teoretico e del processo pratico dello spirito<sup>(1)</sup>, che occorre in questo *Saggio* al Tarantino per salvare l'autonomia del volere, non giova veramente se non a rimandare un problema insolubile al filosofo, che ha consentito a mettersi al punto di vista dell'esperienza, proprio delle scienze naturali. Perchè, se, da un lato, di contro alle forze biologiche, si asserisce la indipendenza di questa forza psichica; dall'altro, il bisogno di pensare questa stessa forza in coerenza col concetto delle forze fisiche e biologiche, proprio di esse scienze naturali e dell'evoluzionismo naturalistico, sintesi dei

(1) « Se nel processo teoretico è indispensabile il riconoscimento d'un *primum* d'attività organizzatrice delle esperienze acquisite, questo *primum* costituisce, nel medesimo tempo, il punto di partenza del processo pratico » (p. 124).

concetti fondamentali di quelle, conduce a negare in ultima istanza l'originarietà della psichicità nell'unità indistinta dell'essere primordiale, inconoscibile, che solo evolvendosi, come s'è veduto, attraverso le varie manifestazioni della natura, dà luogo ai fenomeni psichici, dopo aver generato i meccanici e i biologici. Onde, da ultimo, si ricasca nella intuizione naturalistica spenceriana.

Nella prolusione *Il problema della morale di fronte al positivismo ed alla metafisica* (1901) più tardi insistette sulla necessità in cui si trova la filosofia, di compiere le scienze con una metafisica che superi il criterio e il metodo del positivismo per rendersi conto della natura dello spirito; e ribadì l'esigenza d'una distinzione tra natura e spirito. Ma anche lì, tutto pesato, non si può dire che si sorpassi il vecchio punto di vista: e l'incertezza si fa palese fin dalla definizione stessa della filosofia. La quale, si dice, « può essere guardata sotto un doppio aspetto: come scienza universale e come scienza particolare »: ossia come l'intendevano i positivisti, quale « ricostruzione del mondo, fondata sui risultati ultimi delle scienze positive »; e come l'intendevano i neokantiani (Fiorentino, Tocco), quale scienza dell'attività conoscitiva e della volontà. Dualità, a parer mio, inconcepibile, perchè se la filosofia s'intende come scienza universale, quell'altra filosofia dev'essere scienza particolare e adattarsi al metodo positivo di tutte le altre, che considerano i fatti, e prescindono dai fini e dai valori; e se s'intende come scienza particolare, col metodo suo proprio e il suo proprio oggetto, non è più possibile quella scienza universale che dovrebbe risultare dalla sintesi di tutte le scienze omogenee. Ma il doppio concetto accolto dal Tarantino accusa la segreta parentela del suo pensiero col positivismo anche in questa sua forma più recente, che in apparenza ne diverge di più. Qui infatti si dice che con la sola psicologia e coi dati forniti dalle scienze positive non è dato risolvere i problemi particolari della filosofia, non è dato dimostrare il valore della conoscenza (p. 13) nè la razionale necessità del dovere e la finalità della vita. Si ripete che la moralità implica il concetto della libertà del volere; e questo concetto « porta con sé il riconoscimento d'un regno dello spirito distinto da quello della natura, il regno delle volontà libere in opposizione a quello meccanico delle forze fisiche. E siffatto riconoscimento implica una questione d'alta portata metafisica, contro cui stanno le scuole naturalistiche: le quali, a loro volta, credono d'aver diritto di negare ogni distinzione specifica tra Spirito e Natura appunto sulla base dei fatti » (p. 24). Distinzione, la quale, per altro, non toglie che

si debba pensare anche qui un'unità sostanziale, sempre secondo l'orientamento del naturalismo evoluzionista: « La filosofia non può, nè deve prescindere dai trovati delle scienze naturali, per quell'intimo legame che unisce il mondo corporeo col mondo dello spirito. Spirito e Materia non sono due sostanze in opposizione assoluta fra di loro, sibbene due forme diverse, sotto cui al pensiero ed al senso apparisce la realtà in sè: sono due gradi dell'evoluzione dell'essere, onde l'una si continua nell'altro, e l'altro ha il suo substrato primo nell'una » (p. 33). Mi par sempre evidente che nè lo spirito si concepisce mai come una realtà assoluta o sostanza, nè veramente si mantiene una concezione spinoziana di un'unica sostanza, di cui il pensiero e l'estensione siano due attributi: concezione, che si accenna quando si parla di due forme della realtà in sè, ma si abbandona quando di queste forme si fa due gradi evolutivi dell'essere, di cui l'uno si continua nell'altro; e non rimane se non un incerto sfondo agnostico di derivazione spenceriana.

Ma non da positivista ed evoluzionista è l'accento con cui il Tarantino in una posteriore memoria sul *Principio dell'etica* (1904) parla della ragione come della sostanza della nostra persona e dell'elemento divino che sta in noi (p. 41): una ragione, di sua natura, autonoma e creatrice che, « pur trovandosi nel suo inizio implicata nell'attività sensitiva, oltrepassa in seguito, nel suo sviluppo, quella sfera inferiore, si solleva ad un mondo tutto suo, ed assorbendo in sè il mondo sottostante dell'attività animale lo sublimizza e lo trasforma » (p. 33); una ragione, non vuota perciò come quella di Kant, nella sfera dalla vita morale, ma forma che nel suo svolgimento viene accordando armonicamente, senza nulla sopprimere, i termini opposti, imprimendo il proprio suggello nell'animalità del nostro essere (p. 35): una ragione, che non è più l'empirica funzione dell'uomo empirico sopravveniente a un certo grado dello sviluppo della natura. « La ragione sola ci unisce: essa solamente armonizza me con me, me con gli altri. Ognuno di noi è ragione, ma nessuno di noi è la Ragione. Dinanzi a questa quindi io sono suddito, in quanto ubbidisco a qualche cosa che è superiore alla particolarità della mia persona, e sono nel medesimo tempo sovrano in quanto che sento in questo qualche cosa di superiore la sostanza del mio essere... La Ragione è in me, ma nel medesimo tempo è sopra di me » (p. 45). Onde è possibile una legge assoluta e necessaria che, emanando dal di dentro, « non si presenta a me come un impedimento esterno alla libera esplicazione dei miei movimenti, bensì come una forza interna, che,

comprimendo la mia animalità, rende possibile l'attuazione della mia idealità ».

Con questo concetto, ancorchè appena sbizzato, di una idealità che crea se stessa superando i suoi limiti e assorbendo in sé i suoi opposti per attuarsi come ragione, il Tarantino in quest'ultimo suo scritto s'è certamente affacciato a un mondo nuovo, ben diverso e dal neokantismo e dall'evoluzionismo; ed è a sperare che l'ormai suo lungo silenzio sia segno di assidua meditazione rinnovatrice.

## II.

Tra i rappresentanti della dissoluzione del neokantismo annovererei anche Alessandro Chiappelli, già professore dal 1887 al 1907 di Storia della filosofia nella Università di Napoli, se non mi paresse alquanto arbitrario considerare gli scritti di lui come documenti di un vero e proprio pensiero filosofico (1). Non che il Chiappelli sia chiuso, come a taluni cultori di storia della filosofia par necessario, nel campo delle pure ricerche erudite o filosofiche di storia della filosofia. Che anzi egli, oltre a dimostrare un costante interessamento per l'indagine speculativa, s'è compiaciuto sempre di trascorrere frequentemente di là dai limiti de' suoi studi speciali, in quelli della storia della letteratura cristiana, delle letterature moderne e dell'arte, nonchè nel dibattito delle questioni sociali vive: e da per tutto s'è tenuto sempre sulla breccia, con una fecondità letteraria che ha fatto di lui certamente uno degli scrittori nostri più noti dell'ultimo trentennio. Ma senza qui giudicare (chè non potremmo, nè sapremmo) tutte le forme di questa versatile operosità scientifica del Chiappelli, e restringendoci a' soli scritti di lui più direttamente attinenti a' nostri studi, non crediamo in verità di potergli attribuire la paternità di una idea filosofica. Certo, v'ha originalità e originalità: e se non tutti gli scrittori di filo-

---

(1) Così non ho creduto di potermi in questa rassegna occupare di altri nostri scrittori di cose filosofiche, anch'essi aderenti, almeno per qualche tempo, al movimento neokantiano, perchè nei loro scritti non m'è sembrato di vedere un lavoro di pensiero personale: mancando il quale, è vana e priva di speciale significato ogni adesione all'una o all'altra scuola filosofica. Ricorderò qui soltanto, a titolo di bibliografia, lo scritto del prof. A. FAGGI, *F. A. Lange e il materialismo*, Firenze, 1896; dove, esponendosi la *Gesch. d. Materialismus* del neokantiano tedesco, se ne adotta e difende il punto di vista.

sosia, da cui si può imparar qualche cosa o che possono comunque aver influito nella storia della filosofia, hanno inventato nuovi sistemi, tutti però hanno pensato da sè, col proprio cervello, qualche sistema, magari senza svolgerlo in tutte le parti, magari contentandosi di un solo aspetto della loro verità. Ora nel Chiappelli di pensiero maturato nella propria mente e vissuto con la propria anima, per cercare che si faccia, non si trova indizio. Abbondano le citazioni, manca il lavoro dello spirito: gran lusso di frasche, ma il frutto non si scorge mai; se tale non voglia ritenersi qualche affermazione arrischiata, che si vede subito essere stata buttata lì senza una forte convinzione derivante da seria e prudente riflessione.

Neokantiano quando neokantiani erano i più accreditati scrittori di filosofia, egli è diventato idealista ora che il neokantismo è fallito: ed è rimasto sempre vigile, alla finestra, a guardare il vento che spirava: sempre pronto a informare delle novità che si venivano annunziando, non per discuterne cogli autori indagando la verità, ma per discorrerne coi lettori della *Nuova Antologia*. Il suo maggior vanto questo appunto, di tenersi, come si dice, al corrente, di scrutare i segni dei tempi, di seguire a passo a passo il pensiero contemporaneo. Seguire sempre, e non precedere mai: guardingo e timidissimo fin nel cercar di prevedere. Onde, a proposito delle recenti trasformazioni della filosofia neocritica, vi dirà che « le due linee direttive di pensiero, il teoretico, da un lato, e il pensiero etico-religioso dall'altro, le quali parevano escire dalla critica kantiana procedendo parallele, oggi accennano... ad una lenta convergenza nuova, senza che fino ad ora sia lecito dire dove o come accadrà il loro incontro » (1). Assai lunga riuscirebbe la silloge delle frasi ond'è espressa in quasi tutti i suoi scritti la sua disposizione spirituale di curiosità ansiosa e pur passiva verso il movimento delle idee (2).

(1) *Dalla crit. al n. ideal.*, p. 275.

(2) Eccone qualche esempio: « Chi ragiona d'arte oggi con intelletto vero di quello che di vitale vi è nel nostro tempo, sente in sè e negli altri... » (*Il soc. e il pensiero mod.*, Firenze, Lemonnier, 1897, p. 118). — « Ai pochi i quali sanno tra le forme diverse del socialismo teoretico e pratico discernere quella che oggi tiene il campo... » (p. 163). — « Quella rapida e larga circolazione di idee che è propria del nostro tempo... comincia anche visibilmente ad infondere nuova vita... E molti segni attestano... » (p. 17). — « Che oggi da tutti i rivi della vita... le onde del pensiero già disperse accennino a confluire nella corrente maestra della filosofia... non è mente vigile ed attenta ai segni dei tempi che non

Seguire il movimento degli studi e delle idee è certamente una bella cosa, anzi condizione indispensabile di non vano lavoro scientifico. Ma questo movimento non si segue tenendo aperti gli occhi sulle nuove pubblicazioni e sugli articoli delle riviste, e prendendo nota di tutto ciò che vi si viene dicendo; bensì orientandosi dentro, e però scegliendo, e criticando, e pensando. Sopra tutto, e innanzi e dopo tutto, pensando. E, senza stare a chiarire ora che cosa importi per l'appunto il pensare, qualunque sia il modo d'intenderlo, io non credo che alcuno possa leggere attentamente una pagina del Chiappelli senza avvertire qua e là un certo vuoto, che è assenza di pensiero, dentro i periodi spesso assai ben torniti e bene sonanti. Un saggio, p. e., dal titolo *Socialismo ed arte* comincia con queste parole: « Vi sono argomenti i quali hanno in sè la virtù di toccare così al vivo le più riposte fibre del nostro essere e di avvincere a sè l'animo per modo che, ragionando intorno ad essi, è men facile cosa l'esser breve che l'avere a dir molto » (1): dove non si riesce a capire l'ultima proposizione, se essa non sta per quest'altra più breve e che non si può indovinare poi perchè lo scrittore non abbia preferita a quella adoperata: « che non è facile cosa l'esser breve ». Si volta pagina, e s'è fermati da questa tesi: « avere l'arte, come le altre funzioni ideali della società [...] un'intima potenza educativa al bene, se non come proposito voluto, come effetto suo naturale, vale a dire pur rimanendo arte ». Periodo di cui mal si potrebbe fare, credo, un'analisi grammaticale, a causa, naturalmente, dell'immatùrità del pensiero che vi è espresso. E continua: « E se anche non si voglia consentire che l'artista ha cura d'anime, come diceva Victor Hugo, e di lui si creda che pensa e compone colla stessa inconsapevole spontaneità onde la pianta

---

veda oramai » (p. 64). — « Se lo spirito positivistico ha regnato per un lungo periodo, non è certo che non vi fossero anche in esso manifestazioni isolate d'idealità. Gli è che gli uomini più ascoltati e seguiti non camminavano allora per quella via, e l'orientamento generale degli animi non si volgeva in quel senso. Oggi la direzione è cangiata visibilmente; e la parola del tempo... » (p. 97). — « Ferve oggi nel mondo filosofico il dibattito ardente... » (p. 131). — « Basta volgere uno sguardo attento intorno a noi nel movimento filosofico odierno per accorgersi... il fenomeno si presenta in forme naturalmente molto diverse; ma non è malagevole ad un occhio vigile il discernere, al di sotto delle varie apparenze, l'unità » (p. 275) ecc. e « ... ma più gioveranno le indicazioni e le voci vive del nostro tempo, per chi sappia degnamente ascoltarle e rispondervi con mente aperta ed animo adeguato » (p. 47).

(1) *Il soc. e il pens. mod.*, p. 117.

fiorisce, e se è verissimo, per dirla collo Schopenhauer, che l'intenzione è nulla nell'arte, non è lecito nemmeno dimenticare oggi quale efficacia civile essa eserciti e quanto alto possa parlare non soltanto alla coscienza dell'individuo, ma alla coscienza collettiva della società ». Dove si può passar su tutto; ma come non urtare nella contraddizione tra la spontaneità inconsapevole o mancanza d'ogni intenzione nell'arte, e il dovere di ricordarsi della sua azione sociale? Chi se ne deve ricordare? Lo stesso artista assomigliato alla pianta che fiorisce? E continuando ancora: « Onde all'arte si potrebbe applicare quello che lo Schopenhauer diceva del vero scrittore; essere cioè, non quello che sa dire soltanto qualche cosa, ma quello che ha qualche cosa da dire ». C'è legame logico tra questo periodo e il precedente? È conseguenza del non dover dimenticare l'azione che l'arte esercita sulla società, il dover avere, per essere artista, qualche cosa da dire? E così, andando innanzi, si prova quasi a ogni periodo, certo a ogni svoltata di via, questo senso di smarrimento intellettuale, per cui si cerca invano il filo del pensiero, che l'autore viene svolgendo.

Salendo sulla cattedra di Napoli, lesse una prolusione: *La cultura storica e il rinnovamento della filosofia* (1): in cui, dopo molto girare intorno al concetto della storia della filosofia e alla necessità di studiarla, il pensiero del Chiappelli voleva determinarsi in questa tesi: che la filosofia oggi si rinnova come critica della conoscenza; ma una critica della conoscenza implica una critica della filosofia nella sua storia: concetto appena accennato, e punto meditato, laddove avrebbe avuto bisogno di essere profondamente discusso. Ma ecco la forma in cui era presentato:

Di questa azione potente e rinnovatrice del passato filosofico in noi deve aver coscienza un'epoca come la nostra la quale, sebbene gelosa custode della libertà dello spirito, si volge in ogni ramo del sapere con assidua sollecitudine a interrogarne la storia. Poichè nella coscienza scientifica s'insinua ogni dì più e mette salde radici questa persuasione, la quale ha determinato un ritorno ai principii essenziali della critica del Kant; che se le scienze fisiche e biologiche vogliono preparare un nuovo concetto scientifico del mondo, questo dev'essere di mano in mano cimentato alla stregua di una severa critica della conoscenza, da cui, come disse l'Helmholtz, la scienza non si sottrae mai impunemente. Ora una

(1) Napoli, Morano, 1887; rist. in *Saggi e note critiche*, Bologna, Zanichelli, 1895, pp. 3 e sgg. e nella raccolta *Dalla critica al nuovo idealismo*, pp. 162 e sgg. Cito dall'ed. di Bologna.

critica della conoscenza non può esser compiuta se non è illuminata dalla storia, se non si allarga ad una critica del pensiero scientifico nelle intuizioni speculative in cui si è affermato via via nel corso dei secoli; e se vuole esercitare un continuo sindacato sui concetti direttivi delle singole scienze, discutere il valore e i metodi dell'esperienza, e confermarne la legittimità o svelarne l'intime contraddizioni, deve mostrarci il segreto della loro formazione nel pensiero, la quale è data soprattutto nella storia.

Donde si dovrebbe desumere che il ritorno, in tutti i rami del sapere, alla storia della scienza fosse, di fatto, una conseguenza del bisogno di una critica della conoscenza. Il che potrebbe anche sostenersi, se non come un fatto che realmente avveniva (poichè è risaputo che la rifioritura degli studi storici del sec. XIX è dovuta a ben altre correnti ideali, che non siano quelle rappresentate dall'indirizzo mentale kantiano, piuttosto antistorico e astratto), come un'illusione ideale del concetto della critica della conoscenza, e in generale della filosofia. Se non che il Chiappelli si riprendeva in guisa da mostrare che egli non aveva avuto punto in animo di affermare che nella stessa natura della critica fosse implicita la storia della filosofia: « Nè a questa [alla storia] si oppone lo spirito della critica, il quale è anzi integrato dallo spirito storico ». Chè se una critica della conoscenza, come prima il Chiappelli aveva detto, senza molto pensarci, non potesse davvero esser compiuta senza essere illuminata dalla storia, chi potrebbe più sospettare un'opposizione tra lo spirito della critica e la storia? Ma la dilucidazione seguente dimostra su quali fondamenti logici si reggessero tutte queste affermazioni di neocriticismo storicista: — « Poichè il problema del Kant, come quasi tutti oramai riconoscono, non fu psicologico, ma logico e critico [*ciò che, malgrado il poichè, non confermerebbe veramente quello che precede*]. Ora questa distinzione dei due problemi, se fu il grande pregio, apre anche una grave lacuna nella critica kantiana il difetto d'una indagine psicologica [*ma come può esser lacuna nella trattazione di un problema ciò che spetterebbe a un altro problema, che fu pregio aver distinto dal primo?*]. E poichè il problema critico dev'esser preparato da questa, così dovrà allargarsi anche ad un problema di critica storica, perchè la storia è la vera riprova della psicologia ». Dove non si sa che cosa il Chiappelli potesse voler dire. La psicologia, di cui, secondo coloro, dei quali qui il Chiappelli ripete l'assurda pretesa, si sentirebbe il difetto nella critica kantiana, sarebbe lo studio della genesi della materia e della forma

dell'esperienza. La storia, di cui si vuol dimostrare la necessità per integrare la gnoseologia, è la storia della filosofia. Ora, che può significare che la storia della filosofia sia la riprova della psicologia? O per psicologia s'intende una psicologia filosofica e deduttiva; e questa psicologia non manca nella critica kantiana; ma il ragionamento diventa una petizion di principio; perchè, se occorre dimostrare che la gnoseologia in quanto filosofia abbia bisogno della storia, la dimostrazione non può muovere dal presupposto che ne abbia bisogno la psicologia in quanto essa stessa filosofia. O s'intende una psicologia sperimentale; e allora la storia della filosofia ne sarà esclusa per definizione. E forse il Chiappelli stesso sentiva la debolezza del suo pensiero, e cercava di rafforzare con quest'ultima osservazione:

La quale necessità risulta poi anche da un'altra ragione. La funzione della filosofia rispetto alle altre scienze è quella stessa della coscienza, centro nella vita interiore; perchè a quel modo che la coscienza non coglie un termine esterno, ma l'atto e il soggetto interiore, la filosofia, mentre le altre scienze si dirigono ad un oggetto particolare, ha per oggetto la scienza stessa, le sue forme, i suoi modi. Ora com'è assurdo pensare lo studio della coscienza adulta, nella sua complessa ricchezza, senza ricercarne la genesi intima, così non è possibile costruire la filosofia come scienza senza rifare la genesi della coscienza filosofica nella storia.

Che è un ragionamento per analogia: il quale, se fosse esatto, sarebbe sempre assai fiacco, come tutti i ragionamenti di questa specie. Ma è sbagliato; perchè, se la filosofia sta alla storia della filosofia come la coscienza alla propria genesi, la coscienza in ogni grado suo (se non ci si mette al di fuori di essa facendo la psicologia) non importa punto l'intuizione della propria genesi; e così anche la filosofia potrà a buon diritto, anzi dovrà passarsi della storia, che avrà dentro di sè, senza pensarci.

E questo in uno dei documenti più solenni del pensiero del Chiappelli. Ma si vedano gli scritti precedenti e gli scritti posteriori, dai primi agli ultimi; quando l'autore è costretto a tentare con le sue ali qualche piccolo volo, cade subito a terra pesantemente. Tralascio del tutto i due articoli, di già sopra accennati (1880 e 1885), sulle attinenze della psicologia col kantismo, dove qualche buona osservazione si trova come colta per caso, e smarrita tra' luoghi comuni del criticismo empirizzante e tra le citazioni dei nomi illustri chiamati a patrocinare le proposizioni più banali. Maggiori pretese aveva una sua memoria *Il carattere formale del*

*principio etico* (1) (1884); dove, sulle orme del Trendelenburg e dello Zeller, si tentava, senza superare il punto di vista kantiano, un'assurda conciliazione del formalismo kantiano con un largo empirismo, movendo dal concetto che è impossibile, nella determinazione del principio morale, prescindere da ogni considerazione del fine dell'azione (2). Si tentava, per modo di dire: perchè l'elemento empirico che il Chiappelli s'adopra d'introdurre nel principio etico, viceversa poi è a priori. « Riposto », si dice da ultimo, « riposto così nel fine della natura umana il fondamento della legge, s'intende meglio come essa prescriva in un modo incondizionato. Il concetto del fine umano non ritrae il suo contenuto dalla considerazione di ciò che segue alle azioni, cioè dall'esperienza, ma dall'idea della natura umana, delle sue leggi essenziali, delle sue esigenze; il contenuto suo è quindi a priori » (p. 219). E non occorre dire che, restando a priori, questo contenuto, che doveva essere empirico, resta anche formale! « Come dal concetto del fine si vadano svolgendo e determinando i doveri e i valori particolari che costituiscono la materia dell'Etica, dovrà essere oggetto di esperienza psicologica » (220): donde è chiaro che nè anche questo contenuto dà un contenuto alla legge morale a priori: e dev'essere perciò o forma o un quissimile.

Nel 1899 il Chiappelli scriveva un articolo sulle *Trasformazioni della filosofia neocritica in Germania*, in cui, notando come il Volkelt, e già prima lo Zeller e il Wundt avessero sentito il bisogno di ritornare dal kantismo a una metafisica dell'esperienza, asseriva che « l'opera di coloro i quali nel nome di Kant vogliono oggi filosofare, deve stare nel discernere ciò che v'è di oltrepassato e d'antiquato oramai nella dottrina kantiana, da quello che in essa è conquista durevole e vitale del pensiero umano, e principio d'azione continua e progressiva nel tempo nostro »; faceva suo il detto del Windelband che « intendere Kant significa oltrepassarlo »; e oltrepassarlo in una linea di pensiero profondamente diversa da quella in cui si avanzarono così arditamente i successori immediati (3). E otto anni dopo, in un altro articolo, *Dalla critica alla metafisica*, procurava di mostrare in che modo una nuova speculazione, secondo lui, sorgesse necessariamente dal seno stesso del cri-

(1) Rist. nel vol. *Dalla crit. al n. idealismo*, pp. 189 sgg.

(2) *Dalla critica*, p. 201.

(3) *Dalla critica*, pp. 273, 281-2.

ticismo. Tolle le divagazioni, il tutto si riduce a questi pochi periodi che riferisco testualmente:

L'idea kantiana del conoscimento è questa: che esso sia apprensione di attinenze. Invece la realtà ultima è, pel Kant, quella che non include ma esclude ogni attinenza o relazione, come quella che è per sè non per altri. Ecco perchè il conoscimento non giunge ad afferrare il reale se non nelle forme intuitive e nelle categorie intellettive, cioè come fenomeno. Il conoscere e l'essere noumenico sono, per così dire, in due piani diversi; quello è essenzialmente relativo, questo è sostanzialmente irrelativo. — Ora questo è il punto in cui il criticismo dev'essere integrato, ed apre l'adito ad una veduta metafisica idealistica. La realtà d'un oggetto è, difatti, determinata dal grado in cui esso partecipa alla totalità delle relazioni onde è costituita la unità organica dell'universo. La quale unità o totalità è appunto la massima complicità di relazioni, ed è la sola realtà completa di per sè esistente che noi possiamo riconoscere (1).

Ma si passa qui veramente dalla critica alla metafisica? Per passare, da questa via, si sarebbe dovuto provare che, se il pensiero, come ha dimostrato Kant, è apprensione di relazioni, possono esserci relazioni anche fuori del pensiero (nella cosa in sè). Ma limitarsi a dire che per pareggiare le partite tra il fenomeno e il noumeno basta supporre in questo la natura conferita a quello dall'attività del soggetto potrebbe parere una ingenuità, se in realtà qui Kant (col suo atteggiamento per cui il pensiero non può nè deve uscire da se stesso) non fosse messo da un canto per correr dietro alle fantasticherie metafisiche di scienziati contemporanei, affatto ignari dei precisi termini del problema filosofico dopo Kant.

Ma l'ingenuità è evidente in quel che segue, dove l'autore, indotta l'idea che « in fondo dell'essere sia appunto quella forma ove cotesta unificazione del molteplice è più piena perchè più intima, e le relazioni più varie; e una tal forma è la coscienza o lo spirito », ne ricava che questo concetto che « la realtà sia nel suo fondo un vasto sistema spirituale, spiega altresì e giustifica il nostro conoscimento, per il principio antico che il simile si conosce col simile. È malagevole, difatti, comprendere come un soggetto possa riconoscere un mondo esterno a lui. Ma la difficoltà è minore se questo dimostri nelle sue ragioni una forma di esistenza congenere al principio conoscitivo, e alla umana esperienza » (p. 62). Sicchè spiega e giustifica, ma con qualche difficoltà. E, in verità,

(1) *Dalla critica*, pp. 59-60.

per congenere che sia, se la realtà è sempre un mondo esterno al soggetto, la bisogna del conoscere sarà sempre malagevole non poco a spiegarsi! Nè si può fare gran caso di quel che il Chiappelli soggiunge che « la tendenza al conoscere ci apparisce come tendenza della realtà medesima ad unificarsi nel soggetto, cioè ad elevarsi per opera di questo ad una forma superiore »; perchè in questo modo il nostro egregio autore s'avvolgerebbe in una rete di contraddizioni insolubili; facendo della realtà prima di esser conosciuta (quel mondo esterno, di cui sopra) una realtà molteplice, senza unità, proprio come quella di Kant, che si voleva correggere.

« Luce d'alba, è vero », dice lo stesso Chiappelli alla fine di questo saggio, « non ancora di pieno meriggio ». Ma, è l'alba di una filosofia? In altro scritto di poco posteriore *La nuova filosofia dei valori* (1909)<sup>(1)</sup>, rimanda a questo precedente per la dimostrazione della tesi che la massima realtà è massima complicità di relazioni, e insiste sulla necessità di concepire a questa stregua, e però come pensiero e spirito, lo stesso noumeno, per farsene base a una concezione metafisica del reale come gerarchia di valori culminante nello spirito umano. Dichiarò espressamente che egli intende così porre soltanto una corrispondenza tra i due termini del dualismo kantiano; corrispondenza, « che implica pur sempre la diversità » (p. 88), credendo che basti essa « per salvare ed assicurare la legittimità e realtà del nostro conoscere, senza necessariamente correre alla formula estrema dell'idealismo assoluto, che è l'identità del pensiero e dell'essere ». Onde viene chiaramente ad abbattere con le stesse sue mani il piccolo castelletto di carta che s'era sforzato di tirar su. Poichè tutto si riduce a dire: 1° l'essere si può pensare soltanto come sistema di relazioni, e però come pensiero; 2° ma l'essere si deve pensare come diverso dal pensiero; perchè l'essere è essere, e il pensiero è pensiero (peggio di Parmenide!). E a chi volesse attaccarsi alla prima tesi, che puzza d'hegelismo lontana un miglio, il Chiappelli è pronto a negare ogni rapporto essenziale ed interno tra essere e pensiero. « Certo, il pensiero è l'interiorità e il significato dell'essere [come il pugnale è l'interno del fodero, come l'anima sta nel corpo, nel vecchio dualismo spiritualistico]; ma, da un lato conviene ricordarsi come alla razionalità, che è al fondo della natura spirituale si uniscono pure elementi

(1) Pubbl. nella *Revue philos.*, mars 1909 e nella *N. Antologia*, rist. nel vol. *Dalla critica*, pp. 64 sgg., da cui cito.

sensitivi e volitivi, a cui il razionalismo hegeliano non ha fatto la debita parte, perchè irreducibili alla pura ragione; e dall'altro, la ragione umana, condizionata come è dalle sue forme e circoscritta, non può comprendere nella sua cerchia attuale tutta la realtà in modo che una parte, anzi la maggior parte, non gliene sfugga: e l'esperienza possibile, per quanto illimitata, non adegua la esperienza assoluta » (88). Che è, se non mi sbaglio, la ragione del dualismo kantiano, che si voleva superare.

Onde, in grazia di questa comoda altalena tra il sì e il no verso il concetto dell'essere come pensiero, o, se piace meglio, come spirito, il Chiappelli può venir fuori con la originale proposta di una filosofia dei valori della natura, di una filosofia, cioè, che, come filosofia dei valori, non sia soltanto filosofia dello spirito, ma anche della natura; senza accorgersi che concepire a tale stregua la natura, è spiritualizzarla, cioè negarla come natura in un concetto dello spirito, che non ha più fuori di sè quell'altra cosa, a cui, secondo il Chiappelli, sarebbe da estendere la veduta dei valori. Onde l'allargamento chiappelliano può aver luogo in quanto la natura è spirito e non è spirito.

Il Chiappelli non pare abbia coscienza degli equivoci in cui s'avvolge quando vuol determinare così la sua posizione speculativa; e analizzando le pagine premesse a tale scopo a una sua raccolta recente di saggi sparsi, non si finirebbe più di enumerare e illustrare questi suoi equivoci; che non saranno certamente vinti nell'« opera più sistematica sui fondamenti scientifici dell'idealismo » a cui l'egregio scrittore ora attende. Ma questi equivoci, sui quali non ci è dato di dilungarci più oltre, dimostrano chiaramente che i larghi studi, la costante e nobile operosità, l'eleganza della penna di questo nostro illustre scrittore troppo e troppo a torto sono stati distratti da quelle ricerche storico-filologiche sull'antica filosofia greca, delle quali in molteplici scritti, benchè non scevri nè anch'essi di difetti organici (citazioni oziose, erudizione vana, prolissità, indeterminatezza di pensiero), il Chiappelli ha pur dato notevoli frutti; dei quali non si potrebbe senza ingiustizia tacere nè far solo un fuggevole cenno da chi volesse formulare un giudizio complessivo su tutta l'opera sua; e sui quali avremo noi stessi occasione di ritornare.

Gli scritti filosofici del Chiappelli adunque non possono giovare per se stessi a rischiarare la natura del neokantismo, nè i motivi interni della sua dissoluzione. Ma, riecheggiando pure, come fanno, le nuove voci che dal tramonto del secolo scorso rispon-

dono a quelle che nel periodo anteriore avevano decretato la morte della metafisica e la necessità di rinchiudere il pensiero nell'infelice contemplazione della propria astratta natura, sono pure un documento italiano della fine fatta fuori d'Italia, nel mondo generale della cultura, da cotesta filosofia dell'impotenza: la fine delle cose nate morte, delle quali prima o poi ci si deve avvedere che non servono a nulla, ed è meglio disfarsene.

GIOVANNI GENTILE.